trycowych nie była dotąd opracowana szczegółowo). We wnioskach stwierdza autor, że nie każdy dwuwartościowy system algebraiczny daje się zdefiniować za pomocą dwuwartościowej matrycy algebraicznej (daje się zdefiniować zawsze system zupełny) oraz, że każdy dowód niezależności, a co za tym idzie i niesprzeczności, daje się przeprowadzić na gruncie systemu dwuwartościowego za pomocą matrycy dwuwartościowej. *St. K.*

Dr Rudolf Hauser, *Psychologie als Lehre vom menschlichen Handeln*. Verlag Herder. Wien 1948, 181.

Przed wojną wydał autor „Lehrbuch der Psychologie", podręcznik psychologii, który znacznie odchylał się od tego typu książek. Ostatnia praca daje pełny wykład psychologii, którą można by nazwać dynamiczną. Reprezentuje ona nowy kierunek psychologii, która zachowując podstawowe tezy antropologii chrześcijańskiej (duchowość i nieśmiertelność duszy, wartościowanie władz duchowych w człowieku) obiera inną metodę naukową. Punktem wyjścia jest działanie występujące w wielorakich postaciach. Rozpoczyna od procesów biologicznych, stanowiących podstawę działania psychicznego. Procesy psychiczne dzieli na „poznanie pola działania" i „dążenie ku celom działania", a więc podział arystotelesowski, ale pod kątem działania. Część trzecia mówi o „świadomie działającym ja". Jest to nowe, oryginalne ujęcie dawnych prawd psychologicznych. A uwzględnienie tego właśnie momentu aktywności i spojrzenie na całe życie psychiczne pod tym kątem widzenia bogaci wiedzę psychologiczną i—w odniesieniu do kierunku tomistycznego— chroni ją od zarzutu zbytniej racjonalizacji życia psychicznego. Nadto praca Hausera odznacza się zaletami formalnymi—jednością wykładu, metodycznością ujęcia i uwzględnieniem momentów aktualnych. *J. P.*

Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, J. Vrin, 1948, 328.

Nowe dzieło Gilsona z dwóch zwłaszcza względów zasługuje na specjalną uwagę: wskazuje ono na ontologię essencjalną jako na jedną z postaci filozofii bytu i kreśli jej dzieje a zarazem odtwarza całą podbudowę historyczną współczesnego egzystencjalizmu. Po wstępie, w którym omawia autor szereg zagadnień terminologicznych i kreśli dzieje terminu *existentia*, przechodzi w 8 rozdziałach, kolejno poszczególne etapy rozwojowe w dziejach filozofii i bytu.

U Parmenidesa, który był twórcą ontologii i u Platona (R. I: *Byt i jedność)* byt przeciwstawia się istnieniu, które utożsamia się ze stawaniem się i nie jest przedmiotem wiedzy lecz jedynie mniemania. Nawet platońska

idea dobra nie jest pojęta egzystencjalnie i tylko mitologia zajmuje się owym porządkiem istnienia. Podobnie i zarzut panteizmu skierowany przeciw koncepcji neoplatońskiej trafia w próżnię, gdyż neo-platonizm nie jest metafizyką bytu, lecz uważa się za metafizykę jedni (Plotyn, Enn. V, 5, 5, wyprowadza etymologię εἶναι z ἕν). U Arystotelesa (R. 2: *Byt i substancja)* splata się zainteresowanie konkretem z platońskim poszukiwaniem istoty. Centralne w arystotelizmie pojęcie substancji niedaleko odbiega od niezmiennej tożsamości bytu u Platona. Arystoteles nie potrafił wydostać się z porządku istotowego i w porządku istnienia οὐσία arystotelesowska równie jest bezpłodna jak platońska idea. Przyczynowość sprawcza sprowadza się u Stagiryty do formalnej i trzeba było dopiero impulsu pochodzącego z problematyki Objawienia Starego Zakonu, aby dla wyjaśnienia stosunku Stwórcy do stworzenia rozwinąć problem istnienia. Arystotelizm jest ontologią substancji, a Bóg Arystotelesa jest przyczyną pierwszą substancjalności bytów, lecz nie ich istnienia. Ważnym etapem jest Awicenna, dla którego istnienie jest przypadłością istoty a więc czymś od istoty różnym. Stanowisko to zwalcza Awerroes, który całe zagadnienie istnienia uważa za problem pozorny. Ciekawe są uwagi Gilsona na temat oddźwięku, jaki opozycja Awerroesa przeciw Awicennie znalazła u Sigera z Brabancji w jego sporze ze św. Tomaszem.

Dopiero u Tomasza porządek istnienia staje się naprawdę ważniejszy od *ordo essentiae.* Całe zagadnienie stworzenia nie ma właściwie sensu w porządku czysto essencjalnym (R. 3: *Byt i istnienie)* i rozróżnienie istoty od istnienia jest zupełnie fundamentalne dla nauki o Bogu. Jakże słuszne wydaje się stanowisko Gilsona, który twierdzi, że należy zapomnieć o ognistych sporach scholastycznych na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem i przemyśleć teksty samego Tomasza, by być przekonanym, że on sam naukę tę wyznawał. Różniąc się realnie od istoty, istnienie nie musi być przez to odrębną rzeczą: „istnienie jest aktem konstytuującym ostatecznie każdą rzecz, ale samo nie jest rzeczą. Jest więc możliwe, by na gruncie ontologii nie będącej skrajnym reizmem, istnienie łączyło się z istotą równocześnie się od niej różniąc" (s. 111). Św. Tomasz zdawał sobie sprawę z tego, że sam akt istnienia jako szczegółowy jest dla intelektu niepoznawalny; mimo to cała ontologia tomistyczna „otwiera się" na zagadnienie istnienia i to właśnie stanowi najważniejszy krok, jaki św. Tomasz uczynił, aby przejść od essencjalizmu do pełnej filozofii bytu.

Nadzwyczaj ciekawe i płodne są perspektywy, które odsłania przed nami Gilson, starając się ująć syntetycznie okres od Tomasza do Kanta. Zarówno św. Tomasz jak i Duns Szkot (R. 4: *Istota przeciw istnieniu)* nawiązują do Awicenny, ale każdy z nich czyni to zupełnie inaczej. Dla Szkota więc istnienie jest przypadłością istoty nie tylko w bytach stworzonych, ale i w Bogu (czwarta z rzędu *modalitas Boga).* Kluczowe stanowisko w procesie essencjalizacji filozofii należy się Suarezowi, który nawiązuje zarówno do

Szkota jak i pośrednio do Idziego Rzymianina (odrzuca realną różnicę między istotą i istnieniem, bo pojmuje te dwa czynniki bytu jako *duae res)* i wykluczając istnienie z zasięgu dociekań filozoficznych ograniczy problematykę filozofii bytu jedynie do studium istoty (R. 5: *U źródeł ontologii).* Na tym suarezjańskim stanowisku stanie później Descartes, dla którego istnienie to tylko atrybut i ta sama postawa cechować będzie całą klasyczną ontologię nowożytną, nawiązującą do Kartezjusza. U Malebranche'a, Fénelona, Spinozy czy Leibniza istnienie, zdaniem Gilsona, przestaje być zagadnieniem filozoficznym. Jest bardzo znamienne, że ci wszyscy „anty-egzystencjaliści" z Chrystianem Wolffem jako ich ukoronowaniem uznają dowód św. Anzelma. Wolff tworzy pierwszą, oderwaną od teologii i całkowicie odciętą od problemu istnienia ontologię—a wszechświat Wolffa to świat Spinozy z tą tylko różnicą, że jest stworzony.

Nurt egzystencjalizmu pojawia się znów w empiryzmie angielskim i dla Hume'a było koniecznym następstwem raz przyjętej postawy, że nie uznawał on ważności dowodu anzelmiańskiego. U Kanta (R. 6: *Neutralizacja istnienia)* spotyka się dogmatyzm Wolffa z empiryzmem Hume'a i dlatego, powiada Gilson, znajdziemy u Kanta „piętro Hume'a" (zmysłowość) obok „piętra Wolffa" (czysty rozum). Istnienie jednak w systemie kantowskim przechodzi ze sfery rzeczy w dziedzinę sądów i ogranicza się jedynie do tego, by być ich modalnością. Ale występująca u Kanta hume'owska orientacja egzystencjonalna zanika u Hegla, u którego znacznie głębiej niż u Kanta występuje zależność od Wolffa (R. 7: *Dedukcja istnienia).* Istnienie zostaje u Hegla zdegradowane do ostateczności i zapomniane do tego stopnia, że uważane jest za jedno z dalszych określeń bytu. Zdając sobie sprawę z tej skrajnie apriorycznej dedukcji istnienia u Hegla, zrozumiemy dopiero reakcję przeciw temu poniżeniu istnienia, jaką jest egzystencjalizm nowożytny.

Aprioryzm heglowski okazał się bardzo groźny na gruncie religii, wprowadzając dwoistość poznania i życia Nic też dziwnego, że reakcja przeciw Heglowi przybrała znamiona walki z filozofią o prawa religii (R. 8: *Istnienie przeciw filozofii).* Tu szukać należy przyczyn wystąpienia Kierkegaarda i źródeł współczesnego egzystencjalizmu. Kierkegaard wysuwa przeciw Heglowi na pierwszy plan konkretny fakt istnienia i głosi prymat szczęścia wobec wiedzy. Jednak egzystencjalizm Kierkegaarda nie tylko jest subiektywistyczny (tylko istnienie podmiotu jest poznawalne i ważna jest subiektywna wiara) ale i essencjalny. Essencjalizm tkwi w Kierkegaardzie tak głęboko, że nie może on uwierzyć, by istniały tylko rzeczy konkretne. Uderzenie Kierkegaarda w Hegla przemienia się w atak przeciw filozofii w ogóle: ontologia wyklucza istnienie, ale również i istnenie nie może być nigdy ujmowane filozoficznie. Bankructwo ontologii essencjalnej nabiera tu pozorów bankructwa filozofii w ogóle.

W ostatnich dwóch rozdziałach wychodzi Gilson z granic historii filozofii. Pojęcia nie wyrażają całej rzeczywistości (R. 9: *Poznawalność istnienia)*, gdyż istnienie da się poznać umysłowo tylko przez sąd egzystencjalny, którego nie można sprowadzić do odpowiedniego sądu orzekającego. Gramatyki uległy zlogicyzowaniu i stąd wiele języków zatraciło znaczenie egzystencjalne terminu „jest". W realistycznej epistemologii najwyższym aktem poznania jest więc sąd a nie abstrakcja, którą tworzymy pojęcia. Poprzez głębokie analizy (R. 10: *Istnienie i filozofia)* stara się autor wykazać, że w poznaniu istotne jest ujęcie bytu w sądzie egzystencjalnym. Nie wychodząc od istnienia, lecz od założeń apriorycznych, wpadamy w idealizm i przemieniamy filozofię w twórczość artystyczną. Ponieważ pojęcia nie mogą wyrazić całej rzeczywistości i ujmują tylko istotę, dlatego każda filozofia musi przyjmować coś poza istotą: dobro (Platon), jednię (Plotyn), boskość (Eriugena). Inna jest droga św. Tomasza, który jedyną i najgłębszą rzeczywistość poza-istotową widzi w istnieniu. Ten właśnie typ filozofowania, zagłuszony do tej pory przez ontologie essencjalne spotka się zapewne dopiero w nadchodzącej epoce z pełnym zrozumieniem i wyda swoje owoce. *Stefan Swieżawski*

Werner Jäger, *Paideia, the Ideals of Greek Culture.* Oxford, Basil Blackwell. T. I (3 wyd. angielskie) s. XXX + 510; t. II (2 wyd. ang.) s. XV + 442; t. III s. VIII + 374.

Pierwszy tom omawianego dzieła wyszedł w języku niemieckim jeszcze w r. 1933, a następnie 1934; obecnie mamy go przed sobą w postaci niewiele zmienionej, jedynie z uzupełnieniami w literaturze. Dwa dalsze natomiast są zupełną nowością, odsłaniającą, dodajmy od razu, nowe i dość niespodziewane perspektywy na całość pracy. W tomie I śledził Jäger rozwój i kształtowanie się tych ideałów, które miały wpływ na urabianie się osobowości ludzkiej w Grecji, poczynając od epoki homeryckiej aż po schyłek V w. przed Chr.; t. II i III poświęcone są wiekowi IV, temu wiekowi, kiedy na miejsce dawnej „kierowniczki dusz" — poezji wstępuje nowa — filozofia, mająca swego najwybitniejszego przedstawiciela w Platonie. Platonowi też poświęcony jest niemal bez reszty cały tom II i więcej niż 1/4 tomu III, tak że całość wygląda teraz na ogromną monografię o filozofii Platona, ujętą oczywiście pod specyficznym kątem widzenia zagadnień wychowawczych, a poprzedzoną obszernym przedstawieniem rozwoju tego problemu w świadomości narodowej greckiej w czasach wcześniejszych. Obok Platona znacznie skromniejsze miejsce zajmują Izokrates, jako twórca konkurencyjnego wobec Platona systemu wychowawczego, Ksenofont oraz lekarze greccy tej epoki z ich bardzo charakterystycznym i ważnym w ogólnym obrazie tych spraw poglądem na człowieka. Natomiast najściślej wiąże się z wielką syntezą platońską działalność Sokratesa.